

»ach ja die seele«
Der Verlust der Seele –
ein Gewinn für die theologische Anthropologie?

Thomas Krüger

die seele

mit der einen hand
der knabe zeigt
nach oben
mit der anderen
auf den frischen
grabhügel
und lacht
wenn der grossvater
da unten ist
wie soll er dann
da oben sein

ach ja die seele

Ernst Jandl¹

Die Seele ist uns abhanden gekommen. Wissenschaftliche, technische und kulturelle Fortschritte haben sie für das Leben entbehrlich gemacht. Das Bemühen um Wellness und Fitness für Body und Brain ist an die Stelle der Sorge um das Seelenheil getreten. Die Psychotherapie hat die Seelsorge abgelöst. Die Psychologie aber hat sich schon längst von der Seele verabschiedet und sie durch Konzepte wie Selbst, Ich, Persönlichkeit, Individualität und Identität ersetzt². Dass die jüngste Renaissance biographisch-narrativer und hermeneutisch-qualitativer Forschung daran etwas ändern wird, ist kaum zu erwarten. Und dass der traditionelle Begriff der Seele trotz allem für die Psychologie als Abgrenzung zum Leib, als konstantes Substrat psychischer Prozesse sowie als Einheitsgrund psychischen Lebens bedeutsam bleiben wird³, erscheint doch eher zweifelhaft. Wenn Psychater wie Daniel Hell heute einen »Aufschwung für die Seele« erhoffen, geht es ihnen genauer um »das Seelische«, »ein gefühlvolles Erleben, das ihm [dem modernen Menschen] Orientie-

¹ E. Jandl, *lechts und rinks*, München 1995, 61.

² Vgl. H. Wahl, Art. Seele IV. Psychologisch, RGG⁴ 7, 2004, 1106f.

³ So K. Kiessling, Art. Seele I. Psychologisch, LThK 9, 2000, 370.

rung und Bedeutung gibt⁴, nicht um die Seele, die sich nach dem Tod des Menschen in den Himmel aufschwingt.

Soll man den Verlust der Seele beklagen? In Anbetracht dessen, was der römisch-katholische Katechismus über die Seele schreibt, mag man diese Frage eher verneinen: »Die Kirche lehrt, dass jede Geistseele unmittelbar von Gott geschaffen ist – sie wird nicht von den Eltern ›hervorgebracht‹ – und dass sie unsterblich ist; sie geht nicht zugrunde, wenn sie sich im Tod vom Leibe trennt, und sie wird sich bei der Auferstehung von neuem mit dem Leib vereinen«⁵. Woher ›die Kirche‹ das weiss, verrät sie nicht. Auch die Auskunft eines protestantischen Dogmatikers: »Die S(eele) ist ... das Element, worin die Zuwendung Gottes zum Menschen, seine Wirkung auf das Geschöpf, Ereignis wird«⁶, lässt einen ein wenig ratlos zurück: Was ist das für ein Element und wo ist es zu finden? Verständlicher ist es da schon, wenn ein anderer Dogmatiker festlegt: »Innerhalb des theologischen Interpretationsrahmens bezeichnet das Lexem ›Seele‹ dasjenige Wesensmerkmal menschlichen Daseins, vermöge dessen ihm Mögliches in seiner Eigenart erscheinen kann«⁷. Wie schon bei der ersten dogmatischen Definition von ›Seele‹ fragt man sich allerdings auch hier, wieviel sie noch mit dem alltäglichen Sprachgebrauch zu tun hat.

Nach Auskunft des zehnbändigen Duden-Wörterbuchs der deutschen Sprache⁸ bezeichnet ›Seele‹ im Deutschen: (1) die Gesamtheit dessen, was das Fühlen, Empfinden und Denken eines Menschen ausmacht, seine Psyche, (2) einen substanz- bzw. körperlosen Teil des Menschen, der nach religiösem Glauben unsterblich ist und nach dem Tode weiter lebt, (3) einen Menschen (eine ›gute Seele‹ oder die ›Seelen‹ einer Kirchengemeinde) und (4) eine Person, die in einem bestimmten Bereich dafür sorgt, dass alles funktioniert, bzw. den wichtigsten, zentralen Teil von etwas (›die Seele einer Sache‹). Hinzu kommen fachsprachliche Verwendungen von ›Seele‹ zur Bezeichnung (5) des Inneren des Laufs oder Rohrs einer Feuerwaffe, (6) des inneren Strangs eines Kabels oder Seils und (7) des Stimmstocks eines Saiteninstruments.

Diesem Sprachgebrauch ist jedenfalls zu entnehmen, dass ein Mensch nur eine Seele haben kann, und dass diese von seinem Kör-

⁴ D. Hell, Aufschwung für die Seele, Freiburg i.Brsg. 2005, 149.

⁵ Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, Nr. 366.

⁶ Ch. Link, Art. Seele III. Christentum, 3. systematisch-theologisch, RGG⁴ 7, 2004, 1103.

⁷ K. Stock, Art. Seele VI. Theologisch, TRE 30, 1999, 769.

⁸ 3. Aufl. 1999.

per zu unterscheiden ist – zumindest dann, wenn man die Bezeichnung eines Menschen als Seele (3) als pars pro toto-Sprachgebrauch interpretieren darf. Des weiteren scheint die Seele im Inneren einer Sache oder eines Menschen (vor seinem Tod) zu lokalisieren zu sein – wenn man wiederum Bedeutung (3) als pars pro toto-Gebrauch verstehen darf. Darüber hinaus kann die Seele eines Menschen als dessen Zentrum – im Sinne eines Wesenskerns oder einer zentralen Steuerungsinstanz – verstanden werden, was allerdings nicht unbedingt in jedem Verwendungsfall so sein muss. Nicht eigens hervorgehoben, aber durch eine Reihe von Beispielen dokumentiert wird im Duden-Wörterbuch, dass die Seele ebenso wie ein Mensch als Subjekt des Wollens, Fühlens und Denkens betrachtet werden kann (sie kann nach etwas streben, zart, empfindsam oder mitfühlend sein u. dgl.).

Damit kommt der Gebrauch von ›Seele‹ in der heutigen deutschen Sprache dem nahe, was Burkhard Gladigow als Ergebnis einer »psychologischen Wende« beschrieben hat, die sich ab dem 7. Jahrhundert v. Chr. in der europäischen Kultur vollzogen habe⁹. Sie führte zu einer Konzeption der Seele, nach der jeder Mensch genau eine Seele hat, die sich (während seines Lebens und von eventuellen Ausnahmezuständen abgesehen) in seinem Körper befindet, ihn als Person in seiner Gesamtheit repräsentiert, Subjekt seines Wollens, Fühlens und Denkens ist und seinen Tod überdauert. Diese Konzeption der Seele, die insbesondere auf die Diskussion in der antiken griechischen Philosophie zurückgeht (die ihrerseits ältere religiöse Vorstellungen voraussetzt und kritisch rezipiert), hat die europäische Religionsgeschichte nach Gladigow nachhaltig bestimmt. Sie wird bis heute im römisch-katholischen Katechismus als verbindliche kirchliche Lehre behauptet und von protestantischen Dogmatikern durch sprachliche Reformulierungen und konzeptionelle Retuschierungen gegenüber ihrer Infragestellung durch Psychologie, Psychiatrie und Neurologie in Schutz genommen.

Der Erfolg dieses europäischen Seelen-Konzepts wird verständlich angesichts seiner Attraktivität für den Menschen: Es befreit ihn vom schmerzlichen Gefühl seiner Endlichkeit angesichts des Todes, indem es den innersten Kern des Menschen, seine Seele, den Tod überdauern lässt. Es vermindert den Abstand zwischen dem Menschen und Gott bzw. den Göttern, indem es die Seele als etwas Göttliches im Menschen begreift. Es erlaubt dem Menschen, trotz »äusserer« Demütigungen seine »innere« Würde in Gestalt der un-

⁹ Vgl. B. Gladigow, Art. Seele, HrwG V, 2001, 53ff; B. Gladigow, Art. Seele, Metzler Lexikon Religion Bd. 3, Sonderausgabe 2005, 275ff.

sterblichen Seele als Anteil am Göttlichen zu bewahren. Und es gestattet ihm, trotz »äusseren« Scheiterns an einem idealen Selbstbild, einem unkorruptierten und unkorruptierbaren innersten Wesenskern festzuhalten.

Die Dominanz des europäischen Seelen-Konzepts erschwert die religionsgeschichtliche Wahrnehmung und Beschreibung von alternativen Konzeptionen. Ist es überhaupt legitim, dafür den Ausdruck »Seele« zu verwenden? Verfährt man, wenn man dies tut, nicht ethnozentrisch, indem man fremden Kulturen den Sprachgebrauch der eigenen Kultur überstülpt? Andererseits hat die europäische Kultur aber auch kein Privileg auf den Ausdruck »Seele«, den sie ja ihrerseits bereits aus älteren Kulturen übernommen und umgeprägt hat, wie die sprachliche Vorgeschichte und der religionsgeschichtliche Hintergrund von Ausdrücken wie dem (neuhoch)deutschen »Seele«, dem (neu)griechischen »psyche« oder dem (neu)hebräischen »neschama« bzw. »nefesch« zeigen¹⁰. Und Teilaspekte des europäischen Seelen-Konzepts lassen sich auch in anderer sprachlicher Formulierung identifizieren und in ihrem eigenen kulturellen Kontext interpretieren. Damit wird man die kulturelle Prägung des eigenen Blicks auf Fremdes nicht los, man kann sie aber doch zumindest kritisch relativieren.

Fragt man in diesem Sinn nach Analogien zum europäischen Konzept der Seele in anderen Kulturen, so zeigt sich erwartungsgemäss eine Vielfalt von Vorstellungen, die sich neben Versuchen, Erfahrungen (wie etwa Träume oder ekstatische Erlebnisse) zu deuten, ganz offensichtlich auch menschlichem Wunschdenken (etwa im Blick auf die eigene Endlichkeit) verdanken sowie z.T. auch der ideologischen Absicherung von Autorität und Herrschaft dienen (z.B. Ahnenverehrung oder Kult für den toten Herrscher)¹¹. Die verschiedenen Vorstellungen geben Antworten auf »Fragen des Typs...: »Was bleibt, wenn ein Mensch stirbt?«, »Wie wirken Ahnen und Herrscher nach ihrem Tode weiter?«, »Was schwindet kurzzeitig, wenn ein Mensch in Ohnmacht, Trance, Ekstase fällt?«¹².

Die verschiedenen Antworten fügen sich in der Regel nicht zu einer kohärenten und systematisch durchdachten Konzeption zusammen. Vielmehr gewinnen sie, wie Klaus Koch es für die alt-ägyptische Anthropologie feststellt, »ihre Bedeutungsfelder gleichsam aus impressionistischen Ansätzen, von Ausstrahlungen der Wesen her, die

¹⁰ Vgl. dazu die Hinweise von H.-P. Hasenfratz bzw. K. Schöpflin, Art. Seele I. Religionsgeschichte, TRE 30, 1999, 736ff.

¹¹ Vgl. die Übersicht ebd., 734ff.

¹² Gladigow, Seele, Metzler Lexikon Religion, s. Anm. 9, 275.

man sinnlich-übersinnlich zu empfinden meint. Das führt zu einer Vielschichtigkeit anthropologischer Strukturen, die sich nicht an Überlappungen stört, vielmehr eine *multiplicity of approaches* notwendig einschliesst¹³. Man kann das als Mangel an Reflexion und begrifflicher Klarheit kritisieren. Man kann es aber auch als einen Ausdruck der Einsicht interpretieren, dass hier von Sachverhalten die Rede ist, für die die Sprache keine einfachen Bezeichnungen bereit hält und die sich dem erforschenden und erkennenden Zugriff des Menschen immer wieder entziehen. (Man kann darin freilich auch einen Hinweis darauf sehen, dass diese [Re]Konstruktionen der Wirklichkeit nur begrenzt belastbar sind, so dass man nicht allzu viel darauf bauen sollte.)

Vergleicht man die religionsgeschichtlichen Befunde mit dem europäischen Seelen-Konzept, zeigt sich rasch, dass dieses keineswegs alternativlos ist: Ein Mensch kann durchaus mehrere ›Seelen‹ haben. Eine ›Seele‹ muss weder unkörperlich noch unsterblich sein. Sie kann sich (grösstenteils) im Körper oder ausserhalb desselben befinden. Sie kann für den gesamten Menschen stehen und dessen Wesenskern verkörpern oder nur einen Teilaspekt des Menschen repräsentieren. Und eine ›Seele‹ kann die zentrale Steuerungsinstanz des Menschen sein, kann aber auch begrenztere Funktionen im Rahmen einer Konstellation verschiedener seelischer Instanzen wahrnehmen.

Dieser Befund ist uns auch aus der Bibel vertraut, in der das europäische Konzept der Seele bekanntlich allenfalls am Rande begegnet (vgl. beispielsweise zur Unsterblichkeit der Seele die Weisheit Salomos oder das 4. Makkabäerbuch). In deutschsprachigen Übersetzungen des Alten Testaments wird vor allem das hebräische Nomen ›nep(h)esch‹ häufig mit ›Seele‹ übersetzt, an zahlreichen Stellen aber auch mit ›Leben‹, ›Verlangen‹, ›Stimmung‹, ›Wille‹, ›Atem‹, ›Kehle‹, im Plural mit ›Menschen‹, oder es wird mit einem Personalpronomen wiedergegeben (›meine nep[h]esch‹ = ›ich‹). Gelegentlich werden auch ›ru(a)ch‹ (›bewegte Luft, Atem, Wind, Geist, Sinn, Gemüt...‹) oder ›leb(ab)‹ (›Herz, Inneres, Gemüt, Wille, Verstand, Gewissen...‹) mit ›Seele‹ übersetzt. ›Seelische‹ Funktionen können aber auch der Leib, die inneren Organe, besonders Leber, Nieren und Galle, und sogar die Knochen wahrnehmen (vgl. etwa Psalm 6,3; 35,10; 51,10; in Ezechiel 37 sind es die Knochen der Israeliten, die deren Tod überdauern und von Gott wieder belebt werden – ihre ›Seelen‹ sind tot, vgl. Ezechiel 18,20)¹⁴.

¹³ K. Koch, Geschichte der ägyptischen Religion, Stuttgart 1993, 185.

Die meisten Texte des Alten Testaments setzen nicht eine bestimmte Vorstellung der Seele als Teil oder als Dimension des Menschen voraus. Sie bedienen sich vielmehr einer vielfältigen Sprache, um jeweils ad hoc Menschen und ihre Erfahrungen differenziert zu beschreiben. Dabei kann der Akzent von Fall zu Fall mehr auf der Unterscheidung von innen und aussen liegen oder auf der Unterscheidung von (steuerndem) Zentrum und (ausführender) Peripherie, von Wesenskern und Erscheinung oder von Wollen, Fühlen und Denken. Die verschiedenen seelischen Aspekte dienen aber nicht nur der Differenzierung im Menschen. Sie weisen auch auf die Beziehungen zwischen dem Menschen und seiner Umwelt hin. So ist »nep(h)esch« als »Kehle« Organ des Atmens und der Nahrungsaufnahme und damit der elementaren Prozesse des Stoffwechsels. »Ru(a)ch« weist als »Lebensatem« auf die Verbindung des Menschen mit allen anderen atmenden Lebewesen hin, als »Geist« darauf, dass der Mensch in seinem Wollen, Fühlen und Denken von äusseren, überindividuellen Faktoren (wie dem »Geist« einer Gemeinschaft oder einer Tradition) mitbestimmt ist. Das »Herz« verarbeitet äussere Sinneseindrücke und Erfahrungen der Ohren und der Augen und wirkt über Mund, Hände und Füsse nach aussen zurück. Neben Teilen bzw. Dimensionen des Menschen und seinen Beziehungen zu seiner Umwelt können die »seelischen« Ausdrücke im Alten Testament schliesslich auch den Menschen als Ganzen bezeichnen und in bestimmten Hinsichten charakterisieren, z.B. in seiner Bedürftigkeit als »nep(h)esch«, in seiner Vernünftigkeit als »leb(ab)« (»Herz«) oder in seiner Hinfälligkeit als »basar« (»Fleisch«) (H.W. Wolff).

Will man die auf diese Weise erzeugten, vielfältigen und differenzierten Bilder des Menschen im Alten Testament zusammenfassend charakterisieren, kann man das in ihnen zum Ausdruck kommende Verständnis des Menschen etwa als *konstellativ* (der Mensch ist ein Komplex verschiedener »seelischer« Instanzen), *relational* (für den Menschen sind vielfältige Umweltbeziehungen konstitutiv) und *ganzheitlich* (der Mensch existiert nur als Gefüge sämtlicher für ihn konstitutiver »seelischer« Instanzen – einschliesslich seines Körpers! – und Aussenbeziehungen) bezeichnen. Dabei sind freilich, insbesondere mit Blick auf den letzten Punkt, sogleich gewisse Abstriche zu machen, gibt es doch sogar Menschen »ohne Herz / Verstand« (d.h. Toren) – die allerdings (zumindest aus der Sicht der »Weisen«) auch kein »Leben« im Vollsinn des Wortes führen (vgl. etwa Sprüche 24,30ff).

¹⁴ Vgl. H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1973, 21ff.

Der neutestamentliche Befund unterscheidet sich nicht wesentlich vom alttestamentlichen: Das griechische Äquivalent des deutschen Wortes ›Seele‹, das Nomen ›psyche‹, ist »weder ein zentraler Begriff der neutestamentlichen Anthropologie noch Gegenstand einer eigenständigen und ausführlichen Lehre. In den neueren Bibelübersetzungen wird psyche nicht mehr mit ›Seele‹, sondern eher mit ›Leben‹, ›Mensch‹ oder einem Personalpronomen übersetzt, was sachlich dem alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch entspricht¹⁵. Dem europäischen Konzept einer unsterblichen Seele mindestens sehr nahe kommen die Aussagen über die Seelen der Märtyrer in der Johannes-Apokalypse (6,9; 20,4). Demgegenüber fällt es auf, dass Paulus weder bei seiner Beschreibung einer Entrückung in den dritten Himmel und ins Paradies in 2. Korinther 12 noch bei der Diskussion über die Auferstehung in 1. Korinther 15 den Ausdruck ›Seele‹ gebraucht (oder eine Seele im europäischen Sinn voraussetzt). Vielmehr stellt er in 1. Korinther 15,44 dem vergänglichen »psychischen« Körper den »pneumatischen« Körper nach der Auferweckung gegenüber.

Eine »Sorge für die Seele«, die als das eigentliche Selbst des Menschen den Tod überdauert und deshalb ständig vor »Befleckungen« bewahrt werden muss, wie sie Sokrates empfahl¹⁶, wäre deshalb nicht im Sinne Paulus' und der von ihm vorgetragenen Einsichten über den Menschen. Dieser wird nämlich nach Paulus normalerweise nicht von seiner Seele gesteuert, sondern von der Sünde, die in ihm die Begierde erweckt und ihn dazu bringt, wider bessere Einsicht zu handeln (vgl. Römer 7,7ff). Dieser Steuerung durch die Sünde kann der Mensch nun nicht etwa durch eine Stärkung oder Reinigung seiner Seele entkommen, sondern nur durch eine radikale Veränderung, die dem Tod des (ganzen!) Menschen gleichkommt. Das neue Leben, zu dem der Mensch durch dieses »Sterben mit Christus« vordringen kann (vgl. Römer 6), ist dann dadurch charakterisiert, dass der Mensch nun vom Geist Gottes (bzw. Christi) bestimmt wird, der ihn zugleich von innen heraus steuert und von aussen umgibt; der gleiche Sachverhalt kann von Paulus auch so beschrieben werden, dass Christus im Menschen ist und sein Leben bestimmt, und zugleich der Mensch in Christus lebt (vgl. Römer 8).

Diese anthropologischen Einsichten Paulus' setzen nicht nur das europäische Konzept der Seele nicht voraus; sie sind auch schwer-

¹⁵ J. Zumstein, Art. Seele III. Christentum, 1. Neues Testament, RGG⁴ 7, 2004, 1100 (Abkürzungen aufgelöst).

¹⁶ Vgl. Gladigow, Seele, Metzler Lexikon Religion, s. Anm. 9, 276.

lich mit diesem Konzept in Einklang zu bringen. Dagegen lassen sie sich im Rahmen eines konstellativen, relationalen und ganzheitlichen Verständnisses des Menschen, wie es das Alte Testament dokumentiert, plausibel machen, auch wenn sie aus diesem Verständnis nicht einfach ableitbar sind.

Trifft dies zu, wäre die theologische Anthropologie möglicherweise gut beraten, auf das Konzept einer Seele (im europäischen Sinn) zu verzichten – und damit einen neuen Zugang zur Vielfalt der inneren und äusseren Beziehungen des Menschen zu gewinnen. Vielleicht ist ja die Vorstellung der Psalmen, dass das Ohr hört, das Auge sieht, das Herz denkt und der Fuss läuft, erfahrungsnäher als die Annahme, der Mensch werde von einer zentralen Instanz – sei es die Seele oder das Gehirn – gesteuert. Und vielleicht kann ja die Einheit der Person als eine konstellative und relationale Grösse besser begriffen werden als durch zentralistische Konzeptionen einer ›Seele‹ oder eines ›Selbst‹. Wahrscheinlich handelt es sich bei dieser Einheit der Person ohnehin um eine eher brüchige und instabile Konstruktion, die man nicht allzu stark belasten sollte. Doch wenn Gott denen nahe ist, deren Selbst zerbrochen ist (Psalm 34,19: »deren Herz zerbrochen« und »deren Geist zerstört ist«), muss man keine Angst haben, »seine Seele zu verlieren« (vgl. Lukas 17,33).

— Dr. Thomas Krüger ist Professor für alttestamentliche Wissenschaft und altorientalische Religionsgeschichte an der Universität Zürich.